

УДК 133.5:54(36)+133.5:54(510)+221.3+141.1

Д. Е. Желобов*Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия***D. E. Zhelobov***Ural Federal University,
Ekaterinburg, Russia*

Средиземноморские корни даосской внешней алхимии

Mediterranean roots of Taoist external alchemy

В статье рассматривается проблема происхождения даосской внешней алхимии в аспекте техник трансмутации неблагородных металлов в благородные. Выдвигается гипотеза о заимствованном характере данных техник как нехарактерных для даосизма в его философии и практике. На предмет возможности данного заимствования рассматривается содержание ранних даосских алхимических сочинений.

Ключевые слова: алхимия, трансмутация, даосизм, Гэ Хун, «Баопуцзы», «Цаньтунци».

The article considers the problem of the origin of Taoist outer alchemy in the aspect of transmutation techniques of base metals to noble metals. The proposed hypothesis is that these techniques were borrowed, because they are very uncommon to Taoism both in its philosophy and in practice. The content of early Taoist alchemical tracts are analyzed based on a probability of this borrowing.

Keywords: alchemy, transmutation, Taoism, Ge Hong, Baopuzi, Cantongqi.

При детальном рассмотрении оккультных практик средиземноморской и дальневосточной традиций бросается в глаза поразительное сходство как их частных деталей, так и общих принципов [1, с. 76]. Уже одно это вызывает сомнения в состоятельности традиционной точки зрения, согласно которой эти традиции сформировались и развивались независимо друг от друга, и позволяет предположить существование некой исторической связи между ними. Особенно ярко данное сходство проявляется в западной (средиземноморско-европейской)

и восточной (китайской и прочих стран конфуцианского культурного региона) алхимии, что позволяет сделать ряд и интересных выводов о характере возможных связей.

В общем виде алхимическая традиция утверждает, что существует возможность превращения неблагородных металлов (например, свинца) в благородные (серебро и золото) с использованием в качестве агента или получением в качестве побочного (главного) результата данной реакции особого магического вещества, известного в западной традиции как «философский камень». Данная реакция известна как «Великая трансмутация» или «Великое делание» (*Magnus Opus*) и часто увязывается с возможностью достижения бессмертия.

Западная алхимическая традиция складывается в рамках общей традиции западного оккультизма, являясь вполне органичной ее частью. У ее положений прослеживаются достаточно очевидные корни, в общем виде она возникает на стыке трех культур, заимствуя представления шумеро-вавилонской астрологии, греческой натурфилософии и космогонии зороастрийской традиции. У первой она заимствует астрологическую символику, применяя ее к металлам, у второй — учение о том, что материальный мир состоит из неких первоэлементов, доступных для манипуляций (и следовательно, возможно превращение одного вещества в другое), у третьей — представление о наличии в материальном мире «светлых» и «темных» начал, перемешанных друг с другом.

Активное взаимовлияние этих трех традиций относится к эпохе эллинизма (первый из известных авторов — Болос из Мендеса, III в. до н. э.), а центрами формирования основных положений оккультной традиции выступают города Восточного Средиземноморья, крупные эллинистические центры, такие как Александрия и Антиохия [2, с. 18–22]. В этих же центрах формируется философская основа оккультной традиции — гностицизм, из которого впоследствии вырастает манихейство. Последние два учения и ложатся в основу дальнейшего развития ближневосточного и европейского оккультизма.

На Востоке, в Китае, где, как считается, и зародилась восточная алхимическая традиция, подобные очевидные основания для ее появления отсутствуют. Даосизм, в рамках которого существовала восточная алхимия, не содержал сам по себе никаких предпосылок для ее появления и исходно имел совершенно иное целеполагание.

В синологии существует распространенная точка зрения, разделяющая историю развития даосизма на два этапа: даосизм философский и даосизм религиозный [3]. Действительно, раннедаосские тексты содержат в себе преимущественно социально-политическое учение, альтернативное конфуцианству и являющееся типичным представителем «ста школ» эпох Чуньцю и Чжаньго. Их фокус направлен на совершенствование общества и государства, и только в последнюю очередь на человека, но тоже преимущественно как члена общества. В них отсутствует то, что является неизменным атрибутом религии как таковой — связь с духами или богами иного, сверхъестественного, нематериального мира.

Только тогда, когда в Китай начинает проникать буддизм, уже являющийся развитой мировой религией, даосизм, находясь под угрозой потерять свою привычную роль альтернативы уже традиционно-официальному государственному конфуцианству, начинает меняться, приобретать религиозные черты. Этот процесс, как известно, закономерно завершился институциональным оформлением даосизма уже как религии по буддийскому образцу, появлением института церкви, монашества, пантеона богов и святых. Таким образом, даосизм становится религией именно под *внешним влиянием*, что может служить отправной точкой для дальнейших рассуждений.

Даосская алхимическая традиция, как уже говорилось, обнаруживает необычайное сходство с западной алхимией. Говоря конкретнее, можно выделить следующие их общие черты:

- единые методологические установки — признание универсальности перемен, превращений и учение о единстве мира;
- понимание алхимии как космотворческого процесса;
- перечень употреблявшихся алхимиками веществ, а также их символика (ртуть, сера, киноварь, свинец, сурьма, реальгар и т. д.);
- особая роль золота (как конечной стадии) и киновари (как основного агента) в алхимическом процессе. Как весьма показательную частность необходимо также отметить единое понимание киновари как алхимического брака ртути (женское начало — инь) и серы (мужское начало — ян) [1, с. 76–81].

Сама идея достижения предельного долголетия с сохранением абсолютного здоровья или даже физического бессмертия была

характерна для даосизма изначально. Очень ранними следует также признать нацеленные на продление жизни практики внутренней алхимии (нэйдань), такие как гимнастика даоинь, техника дыхания синци и сексуальная гигиена фанчжун. То же самое касается и поисков эликсира бессмертия на основе волшебных лекарственных трав. Обо всем этом есть достаточно авторитетные ранние свидетельства. А вот появление той части внешней алхимии (вайдань), которая занята поиском способов превращения неблагородных металлов в благородные, а также создание в ходе этого процесса чисто химического (небиологического) эликсира бессмертия возникает в даосизме вдруг и, казалось бы, из ниоткуда.

Конечно, сама даосская традиция утверждает, что эта часть вайдань так же традиционна, как и все остальные алхимические практики (даньшу). Однако критика текстов позволяет сказать, что это совсем не так.

Существуют свидетельства о деятельности магов фанши при дворе императоров Цинь Шихуанди и У-ди [1, с. 171]. Несмотря на уже присутствующую в этих свидетельствах идею «золотого эликсира», нельзя утверждать, что в данном случае мы имеем дело именно с внешней алхимией в том виде, в котором она существовала впоследствии. Отсутствие собственно алхимических текстов в данную эпоху делает данные свидетельства весьма неконкретными.

Древнейшим внешнеалхимическим текстом Китая считается «Цаньтунци», который традиционно датируют II в. н. э. Его авторство приписывается Вэй Бояну. Несмотря на то, что за древность текста говорят его лингвистические особенности и высокий авторитет в традиции, закрепленный самим Чжу Си, следующие соображения говорят против аутентичности данного текста:

- Он не упоминается в даосских сочинениях начиная с IV в., отсутствуя также в полном списке известных Гэ Хуну сочинений в 19-й главе «Баопу-цзы». Текст начинает упоминаться в начале III в., а затем — только в VI в., число упоминаний растет с VIII–IX вв., новый рост известности «Цаньтунци» наблюдается после появления комментария Пэн Сяо в X в.
- Символика и терминология «Цаньтунци» значительно ближе текстам средневековой алхимии (начиная с IX–X вв.), чем другим ранним текстам. Для трактатов Гэ Хуна (IV в.) или Сунь

Сымо (VI–VII вв.) характерны терминологическая ясность и однозначность в описании химических процессов, тогда как более поздние тексты (подобно трактатам по «нэйдань») предпочитают многозначительный, загадочный язык намеков, умолчаний и разработанных синонимических рядов, свойственный и для «Цаньтунци».

- Неизвестен канонический текст «Цаньтунци», что не позволяет решить вопрос о его первоначальной версии. Существует три достаточно разных версии памятника.
- Неясен вопрос об авторстве текста. Сообщения о Вэй Бояне в даосских источниках (в династийных историях чжэнши они отсутствуют) недостаточны для точного установления авторства. Текст «Шэньсянь чжуань» («Жизнеописания святых-бессмертных»), приписываемый Гэ Хуну, явно не вызывает доверия, он неоднороден и, очевидно, написан в разное время. Это определенно не историческое сочинение, а пример формирующегося жанра новеллы-сяошо (конкретнее — фантастической новеллы чуаньци). Даже сама традиция, помимо Вэй Бояна, связывает авторство памятника с Сюй Цунши и Чуньюй Шутунгом [1, с. 67–68].

Отсюда можно заключить, что хотя одноименный текст, возможно, и существовал в II в., но был утрачен к началу IV в. Уже в VI в. стали появляться тексты под аналогичным названием, в середине правления династии Тан существовало несколько версий таких текстов, которые пользовались все большей популярностью. Появление комментария к одной из этих версий или даже частичное авторство Пэн Сяо (X в.) способствовало ее признанию в даосской традиции в качестве аутентичной. После X в. текст постоянно упоминается в даосских памятниках как одно из наиболее авторитетных сочинений. Этот его статус сохраняется во всей последующей традиции.

Первым текстом китайской внешней алхимии, в аутентичности которого не приходится сомневаться, является «Баопуцзы» Гэ Хуна. В нем есть некоторые детали, особенно интересные для нашей темы.

Гэ Хун (второе имя — Чжичуань, 283–343 гг.) происходил из южнокитайской аристократической семьи, традиционно связанной с мистицизмом. В молодости он был военным, служил при дворе,

много путешествовал по северу Китая в поисках эликсира бессмертия. В старости вернулся на юг, организовал общину в горах недалеко от Гуанчжоу и занимался там алхимическими опытами [1, с. 69].

Основной проблематикой текста «Баопуцзы» выступает поиск путей достижения бессмертия. Говоря об эликсирах бессмертия, автор подчеркивает, что эликсиры, созданные на основе металлов, эффективнее тех, что сделаны на основе трав, особенно выделяя важность золота и киновари в их создании. Автор определенно утверждает превосходство внешней алхимии над внутренней, признавая за последней лишь вспомогательное значение. Кроме того, утверждается, что даосы, особенно даосы севера, исказили учение древних и забыли рецепты настоящих эликсиров [4, с. 47, 61, 110–111].

Суммируя изложенное в «Баопуцзы» и некоторые известные детали биографии автора текста, можно сделать вывод, что Гэ Хун так и не сумел найти эликсир бессмертия. Отчаявшись в поисках эликсира на севере Китая, он обратился к иным традициям, известным на юге. Поскольку южный Китай, особенно территория вблизи Гуанчжоу, исторически был крупным торговым узлом и зоной контактов Китая с иноземными торговцами, возможно, среди иностранных торговцев жили мистики и алхимики с Ближнего Востока, откуда Гэ Хун легко мог заимствовать алхимические практики уже в готовом виде. Убедившись тем или иным способом в их эффективности, Гэ Хун начал их распространение, естественно, в соответствии с традиционно восточно инклюзивистской методикой распространения новых концепций выдав их за «настоящую» традицию, которая была якобы «забыта» и «искажена» его оппонентами.

Так незаметно для самих даосов чисто западная по происхождению алхимия стала частью исконно китайской традиции. Конечно, процесс распространения в Китае западных алхимических практик не был одномоментным и не сводился к одному Гэ Хуну. Однако весьма вероятно, что он был начат именно им, заложив основу для рецепции западного оккультизма именно в китайском даосизме.

1. *Торчинов Е. А.* Даосизм : Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. 310 с.

2. *Левченков С. И.* Краткий очерк истории химии. Ростов н/Д, 2008. 145 с.

3. Creel H. G. What is Taoism? And Other Studies in Cultural History. Chicago, 1970. 192 p.

4. Гэ Хун. Баопу-цзы / пер. с кит. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999. 384 с. Сер. «Памятники культуры Востока».

УДК 811.161.1:811.581(07)+316.776.2

Н. А. Завьялова

*Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия*

N. A. Zav'yalova

*Ural Federal University,
Ekaterinburg, Russia*

Коммуникация как средство создания комфортного социокультурного пространства

Communication as a tool for comfortable socio-cultural space

Статья представляет собой результат рефлексии по поводу преподавания русского языка как иностранного в группе китайских студентов. Обращение к китайским фразеологизмам в сопоставлении с русскими идиомами заявлено как способ создать комфортную атмосферу изучения русского языка.

Ключевые слова: коммуникация, изучение иностранного языка, идиома, культура, социокультурное пространство.

The article presents a reflection on teaching Russian as a foreign language in a group of Chinese students. The comparative analysis of Chinese and Russian idioms is viewed as a tool for comfortable learning atmosphere.

Keywords: communication, foreign language learning, idiom, culture, socio-cultural space.

Интенсификация взаимодействия в рамках содружества стран БРИКС способствует притоку китайских студентов в российские вузы. Данная статья представляет собой результат нашей рефлексии